

Samlaren

Tidskrift för

svensk litteraturvetenskaplig forskning

Årgång 124 2003

I distribution:

Swedish Science Press

Svenska Litteratursällskapet

REDAKTIONSKOMMITTÉ:

Göteborg: Stina Hansson, Lisbeth Larsson

Lund: Erik Hedling, Eva Hættner Aurelius, Per Rydén

Stockholm: Ingemar Algulin, Anders Cullhed, Boel Westin

Uppsala: Bengt Landgren, Torsten Pettersson, Johan Svedjedal

Redaktörer: Anna Williams (uppsatser) och Conny Svensson (recensioner)

Inlagans typografi: Anders Svedin

Utgiven med stöd av
Vetenskapsrådet

Bidrag till *Samlaren* insändes till Litteraturvetenskapliga institutionen, Slottet ing. A0, 752 37 Uppsala. Uppsatserna granskas av externa referenter. Ej beställda bidrag skall inlämnas i form av utskrift och efter antagning även på diskett i något av ordbehandlingsprogrammen Word för Windows eller Word Perfect. Sista inlämningsdatum för uppsatser till nästa årgång av *Samlaren* är 1 juni 2004 och för recensioner 1 september 2004.

Sedan årgång 2002 av *Samlaren* erhåller uppsatsförfattarna ett digitalt underlag för särtryck. Det består av uppsatsen i form av en pdf-fil, lagrad på en diskett.

Svenska Litteratursällskapet tackar de personer som under det senaste året ställt sig till förfogande som bedömare av inkomna manuskript.

ISBN 91-87666-21-9

ISSN 0348-6133

Printed in Sweden by
Elanders Gotab, Stockholm 2003

Lisbeth Larsson kallar den för den feministiska litteraturkritiken. Den starka betoningen av Key som visserligen författare men än mer kvinnopolitiker eller kvinnoteoretiker kan ha resulterat i att Lindén bortsett från att hon i den feministiska litteraturkritiken kunnat hämta mycket stöd för sina tankar, åtminstone som jag läser hennes vilja att kritisera traditionen för att inte kunna inrymma alla slag av berättelser. För att bara nämna ett internationellt exempel som skulle ha haft konsekvenser för avhandlingen: Alice Jardine och hennes *Gynesis, configurations of woman and modernity* som kom i mitten av 1980-talet. Lindén skriver fram en tolkning, hon menar sig formulera betydelsen av Keys tankar – trots att det sättet att läsa till viss del underminerades ungefär samtidigt som kvinnolitteraturforskningen just börjat producera mängder av texter i sådana riktningar: dekonstruktionerna förändrade innebörden i för att inte säga upplöste begrepp som identitet, subjekt, erfarenhet – medan Jardines ”gynes” skulle visa en möjlighet av en process där det kvinnliga skulle kunna skrivas på nytt, som en okänd utopisk textlig storhet. Men Lindén diskuterar inte sin plats i en feministisk litteraturkritisk tradition.

Lindéns avhandling är mångsidig redan nu, ändå skulle jag gärna ha sett att hon förklarat om och i så fall hur hon anser att frågan om särart/likhet haft betydelse för den feministiska litteraturkritiken eller rentav för annan litteraturvetenskaplig forskning. På sid. 195 hävdar Lindén att det där med särart/likhet alltid kommer upp när man behandlar äldre texter; ett påstående jag gärna önskat se utvecklat. Det är utmärkt att Lindén försöker att övertyga dem som brukar använda sig av denna dualism att det är ett inte särskilt fruktbart begrepp för förståelsen av litteratur alla gånger, och att dikotomierna har lagt ut så många minfält för tankar att vi behöver finna sätt att läsa som inte hejdas av sådana hinder.

I det avslutande kapitlet om Eros, kärleken som förändring och frigörelse inträffar det paradoxala att när Lindén för första gången i det närmaste börjar återberätta en text, så är det fråga om romanen *Fru Marianne*. Och den texten behandlas på ett helt annat sätt än Keys, låt mig kalla det sakprosa. Detta uppfattar jag som ett tecken på att den icke-fiktiva texten påverkar litteraturvetarens läsarbete: det är i så fall ett analysarbete vi som läsare kan ägna oss åt samtidigt som vi tar del av Lindéns i många meningar intressanta och tankeväckande bok *Om kärlek*.

Jag har ovan berört ett antal problem som jag menar finns i Claudia Lindéns avhandling *Om kärlek: litteratur, sexualitet och politik hos Ellen Key* men det hindrar inte att jag samtidigt anser att detta är en rik text, den är uppslagsrik och intressant att läsa. Styrkan i avhandlingen finner jag i att Lindén har tagit sig an ett stort författarskap och skriver fram en läsning: hon har en tolkning, nära nog en vision av Keys imaginära universum och hon låter sin läsning styra avhandlingens utformning.

Avhandlingen erbjuder inte en traditionell kronologi, inte heller verkanalyser i gängse mening, Lindén har inte avgränsat sig till en närläsning av en eller ett par titlar i Keys produktion. Det där ställer förstås till en del problem för en avhandlingsskribent – det är ändå lätt att ha förståelse för Lindéns många tillägg och utvecklingar och korrigeringar i noterna. På sina ställen vill jag påstå att det kan vara mycket besvärligare att läsa Keys text än Lindéns tolkning ger anledning tro. Och det borde kunna uppfattas som ett tecken på att denna avhandlingens författare lyckas genomdriva sina läsningar i den egna texten, om än hon ibland har blivit aningen keysk i sina formuleringar; såna gånger öppnar denna avhandling för en ny syn på ett intressant och viktigt författarskap.

Birgitta Ney

Olavi Hemmilä, *En yogi kommer till stan: Indisk religiositet i svensk skönlitteratur med särskild tonvikt på Dan Anderssons författarskap* (Stockholm Studies in History of Literature 46). Stockholm 2002.

Olavi Hemmilä vill med sin avhandling *En yogi kommer till stan* ge en grundläggande översikt över intresset för indisk religiositet i svensk skönlitteratur. Han uppmärksammar särskilt Dan Andersson och placerar in författarskapet i en modernitetsprocess, som medfört livsåskådningsmässig pluralism. Under ett par tusen år har element från de indiska religionerna spritts i Europa och Sverige, framhåller Hemmilä. Under 1900-talet fick de fotfäste på svensk mark, blev allmän-gods och påverkade människors livssyn. Slutfasen av processen ser vi nu, menar han, i New Age-rörelser som fogar samman element från många religioner, inte minst från de indiska, till nya egna livstolkningar.

I avhandlingens första historiska del varvar

Hemmilä europeisk och svensk reception av indiska kulturfenomen. Han följer utvecklingen av föreställningarna om Indien som ett exotiskt sagoland under antiken och medeltiden. 1600-talets resenärer ägnas visst utrymme och Hemmilä noterar vidare de viktiga översättningarna av indiska religionstexter under 1700- och tidigt 1800-tal. Teosofin innebar ett genombrott för intresset för indiska religioner, menar han. Rörelsen i olika utformningar nådde stora grupper intellektuella och författare. Nu spreds begrepp av delvis indiskt ursprung och införlivades med vardagsspråket. Hemmilä fokuserar så teosofien hos Strindberg, Fröding och Lagerlöf.

Under tidigt 1900-tal nådde intresset för indiska religioner en kulmen i Sverige, framhåller Hemmilä, och tar därför i avhandlingens andra del upp Dan Andersson som en representant för denna tid, och forskningen kring hans liv och författarskap. Han konstaterar att de första forskningsinsatserna var biografiska. Ann-Marie Odstedt fick hand om den litterära kvarlätenheten och sammanställde en biografi 1941. Samma år kom också Waldemar Bernhards biografi. Bernhard var en god vän från Brunnsviks folkhögskola. En stor fördel med deras och efterföljarnas insatser är att mycket grundarbete beträffande Dan Anderssons författarskap är utfört. Materialet är hopsamlat, daterat och utgivet. Trots det kan vissa små korrigeringar och tillägg också på materialsidan fortfarande göras.

Ett par avhandlingar om Dan Andersson föreligger, Eric Uhlins från 1950, och Gösta Ågrens från 1971. Uhlin ger en biografisk och historisk bakgrundsteckning till författarskapet och Ågren en idéhistorisk. Båda behandlar det indiska inflytandet och blir därför viktiga samtalspartners för Hemmilä. Uhlin tecknar författarens andliga utveckling med utgångspunkt i den djupt fromme faderns inflytande, över Ernst Haeckels religionskritiska tänkande till en omvändelsekris 1909. Han slår fast att Dan Andersson först blev ateist och därpå influerades av Bhagavadgita och den indiska tankevärlden. Uhlin tecknar utvecklingen fram till *Svarta Ballader* 1917. Här tar Gösta Ågren vid. Det finns också flera andra mindre omfattande studier kring författarskapet som fokuserar just livsåskådningsproblematiken. När Hemmilä främst intresserar sig för Dan Anderssons andliga utveckling följer han alltså föregångarnas inriktning. Liksom de uppfattar han Dan Andersson som en andlig sökare.

Hemmilä är emellertid inte intresserad av att binda Dan Andersson till en specifik religiös tradition utan vill i stället lösgöra författarskapet från den fasta indelningen av hans liv i faser och stadier. Det nya han vill göra är att förstå Andersson som en representant för den moderna tiden. Sökandet efter just indisk religiositet sägs nämligen illustrera svensk samhällsomvandling, svensk modernitet. Dan Andersson är intressant därför att han står på tröskeln till det moderna samhället och är en av dem som tidigt plockar upp drag ur andra religioner. Många kommer att följa i hans fotspår.

De idéströmningar Dan Andersson kom i kontakt med först och främst under åren 1914–15 på Brunnsviks folkhögskola får stort utrymme i avhandlingen. Läraren Niklas Bergius centrala roll och deras gemensamma läsning av Kipling, Tagore och Schopenhauer betonas. Tagores nobelpris framställs som en höjdpunkt för intresset för indiska religioner i Sverige. Tagore uppfattades nämligen främst som en förmedlare av indisk visdom. Dan Andersson mötte också teosofin genom den litteratur som fanns tillgänglig på folkhögskolans bibliotek. Intresset för hinduism visade han genom att bevista åtminstone en av den indiske vishetsläraren Sri Ananda Achayras föreläsningar i Stockholm 1916.

När så dessa förutsättningar för undersökningen av Dan Anderssons intresse för det indiska klargjorts går Hemmilä vidare för att se vilket genomslag detta får i de litterära verken i avhandlingens tredje del. Ett par dikter ur *Kolvaktarens visor* och *Svarta Ballader* lyfts fram, som visar enstaka tecken på indisk influens. Störst utrymme får dock senare dikter, som aldrig samlades ihop i någon diktsamling. Här samverkar liksom i romanerna ofta kristna och indiska inslag.

Avhandlingen avslutas med en mycket kort översikt över intresset för indiska religioner i skönlitteraturen efter Dan Andersson. Hemmilä finner hos flera av Anderssons samtida modernitetens eklektiska tendenser. De saknar emellertid det som var så väsentligt för Andersson: en mentor, en Niklas Bergius. Därför, menar han, blir deras intresse för indisk religion kortvarigt och tillfälligt. Här hanteras i snabb takt Lagerkvist, Gullberg, Ekelöf, några finlandssvenskar och Harry Martinson. Mellan 1920-talet och 1960 finns inget intresse för indisk religion bland svenska skönlitterära författare, slår Hemmilä fast (209). Men mot århundradets slut utvecklas på nytt subkul-

turer, hävdar han, där intresset för exotika frodas, inte minst i populärkulturen.

Ett så omfattande avhandlingsämne är givetvis svårt att i grund genomlysa. Därtill kommer att de tre delarna (historisk översyn, Dan Andersson respektive textläsning) inte är helt integrerade eller logiskt sammanhängande. Sannolikt hade avhandlingen vunnit i stringens om Hemmilä skärpt sitt fokus. Avhandlingen innehåller nu allt för många och inte alltid samstämda syften. Först och främst vill alltså Hemmilä undersöka hur kunskap om Indien och element ur indiska religioner långsamt spritts i Sverige och samtidigt intresset för det han kallar indisk religiositet i svensk skönlitteratur. Därpå motiverar han valet av Dan Andersson med att denne är en representant för modernitetens religiösa pluralism. Så vill han undersöka beståndsdelarna i Anderssons religiositet, i synnerhet de indiska inslagen i hans religiösa tänkande (18). Slutligen vill han analysera Dan Anderssons textvärld på ett mindre ensidigt sätt än föregångarna. Han vill belysa dikternas "helhetsverkan" (28).

Varje syfte kräver egentligen sitt eget material och sin egen metod. Inledningsvis kan man fundera på vad som menas med "indisk religion" eller "indisk filosofi" (23 f., 49, 59, 125, 198, 209). Singularformen, som Hemmilä använder, antyder att orden täcker ett enhetligt fenomen. I själva verket bakas emellertid med sådana beteckningar ett antal olika rörelser och riktningar samman, som växt fram under ett par tusen år på den disparata, mångkulturella, indiska subkontinenten och sammanfattande kommit att kallas hinduism. Man får dessutom ett intryck av att "hinduism" i första hand utgörs av stora religiösa filosofiska lärobyggnader eller system, alternativt av inätvänd mystik tradition. (Ingen av dessa former svarar för övrigt egentligen mot innebörden av "religiositet"). Detta sätt att förhålla sig till indiska religioner har starkt kritiserats i senare decenniers postkoloniala forskning. Ett översiktligt standardverk (som inte omnämns) är här Richard Kings *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'*, 1999.

Vilken sorts material är bäst ägnat att belysa intresset för indiska religioner i Sverige? Hemmilä väljer skönlitteratur men visar egentligen med detta material främst att intresset varit mycket svagt. Ett par återkommande men aldrig diskuterade förutsättningar för studien suggererar

emellertid att intresset varit betydande. Trots sekulariseringen finns nämligen de andliga behoven kvar, hävdar han, men de har fått en privatreligiös form, som definitionsmässigt innebär religionsblandning (2)! Han framhåller vidare att "tillfälliga perioder av ointresse" inte betyder något i en långsiktig process av religionsspridning (104). Även om de indiska inslagen i svenskt religiöst tänkande inte var påtagliga under en stor del av 1900-talet, fanns de alltså och blomrade ut vid det senaste sekelutet. Man kan fundera över giltigheten i resonemanget utifrån flera utgångspunkter. En fråga anmäler sig omedelbart. Kan man utifrån tillskott i ordförrådet av ord som karma och reinkarnation dra några slutsatser om *intresset* för indiska religioner?

Hemmilä skriver alltså in sin avhandling i en religionshistorisk kontext. Han går emellertid inte in i den historiska forskningens metodproblem utan resonerar tämligen hastigt om samhällsförståelse och modernitet (utifrån Johan Asplund och Olav Hammer) och om religionsspridning (utifrån Åke Hultkrantz och Olav Hammer). När han närmar sig författare från de senaste hundra åren tar han sällan hjälp av aktuell forskning. – Jag är inte övertygad om att det material Hemmilä valt svarar mot uppgiften. Det verkar inte självklart att skönlitteratur är den bästa källan till ett historiskt skeende som religionsspridning. Man kunde vidare förväntat sig åtminstone några ord om den populärkultur med New Age-ton, där det orientaliska intresset sägs frodas eller om forskningen kring denna kultur.

Hemmilä låter Dan Andersson representera moderniteten. Andersson förebådade "med sin nervösa disposition" den alienerade nutidsmänniskans problem, skriver han. Han erfor vidare den "transcendensupplevelsens legitimeringskris", som Owe Wikström kartlagt, och växlade oupphörligt mellan troshållningar eller roller (4). Här handlar det alltså om förståelse av människan och religionen utifrån forskare som Hjalmar Sundén, Owe Wikström och W. H. Clark. Undersökningar av rollteori och mystik i religionspsykologisk tappning pekar närmast mot ett intresse för en biografisk förståelse. De handlar om en individs inre liv – och detta tycks också Hemmilä vilja belysa. Han talar om Dan Anderssons utveckling, om hans skifte av trosuppfattning, om impulser som strider inom honom och om att hans liv genomsyras av andligt sökande (23). När det gäller samtida eller senare förfat-

tare beklagar han att det saknas uppgifter om att författarna tagit intryck av konkreta företrädare för indisk religiositet. Han drar därför slutsatsen att dessa författare präglats av ”rena läsintryck”, vilket förklarar bristen på djup i deras engagemang (202). Med dessa infallsvinklar och frågeställningar är det något förvånande att Hemmilä uttryckligen hävdar att han vill distansera sig från biografiskt inriktad forskning. Det medför att han inte diskuterar biografiska metoders speciella komplikationer.

En undersökning av Dan Andersson som representant för andlig pluralism kunde ha fungerat väl ihop med viljan att urskilja de beståndsdelar som hans trosuppfattningar består av och med strävan mot en bild av texternas helhetsverkan. När Hemmilä väljer att nästan enbart behandla de indiska inslagen förloras emellertid såväl syftet att urskilja livsåskådningarnas element som hållningens representativitet. För att förstå Dan Anderssons religion (insatt i modernitetens sammanhang) borde enligt min mening också kristendomen specificeras. Ågren betonar exempelvis den kristna variant där konstanterna skuld, straff och nåd är framträdande.

Avhandlingens avsnitt om syfte och metod kan alltså diskuteras. När Hemmilä emellertid kommer in på sina historiska avsnitt visar det sig att han lagt ner ett stort arbete på att sammanställa ett mycket disparat material och att han lyckats väl. Han har använt Åke Holmbergs grundläggande *Världen bortom Västerlandet* från 1988 och en mängd idéhistoriska, litteraturhistoriska samt historiska källor. Här har avhandlingen utan tvekan sin främsta styrka. Sannolikt skulle dock Hemmilä besparats en del arbete om han dragit nytta av Nils Göran Landins specialarbete från bibliotekshögskolan 1979: ”Främre Indien och Burma i svensk litteratur t.o.m. 1950. Bidrag till en bibliografi”. Landin inleder exempelvis med en samling data om Indiens historiska utveckling och om förbindelserna mellan Indien och Europa/Sverige. Här nämns en orientalistkongress i Stockholm 1889 och en politisk kongress 1917 – ett viktigt år i avhandlingen – om utvecklingsfrågor, där den indiske filosofen Har Dayal deltar. Denne började som revolutionär, slutade som professor i sanskrit i Berkeley och var där emellan filosof i Sverige. Han stannade i flera år och försörjde sig som föreläsare. Vid denna tid besökte också Sarojini Naidu, poet och nationalist,

Sverige. De är alltså ungefär samtida med ett av avhandlingens stora namn, Sri Ananda Acharya. Den ena yogin efter den andra kommer verkligen till stan! – Hemmilä är också väl hemmastadd i Dan Anderssonsforskningen och har god förmåga att levandegöra i synnerhet Brunnsvikstiden. Dessa historiska avsnitt framstår som grundliga beskrivningar av svenskt intresse för och reception av indiska kulturer.

I det historiska avsnittet får teosofin stort utrymme, vilket verkar rimligt, eftersom man först här kan tala om ett inflöde av idéer och föreställningar som har i varje fall någon form av anknytning till Indien. Här snuddar dessutom Hemmilä vid ett forskningsfält som är högaktuellt. Inom postkolonial forskning är personer och rörelser i gränsområden mellan kulturer av största intresse. Man kan nämna studier av Gauri Viswanathan, Elleke Boehmer och Parama Roy som exempel på ny forskning kring indiska religioner, litteratur och teosofi som kunde berikat avhandlingen. Teosofi och antimodernitet knyts här samman på ett sätt som sannolikt skulle ha kunnat kopplas ihop med civilisationskritiken på Brunnsvik. Av stor betydelse är också förbindelsen mellan teosofi och orientalism, som flera av forskarna analyserar. Här kunde man önskat att Hemmilä skapat ett sammanhang till de föreställningar kring det vegetativa och passiva österland han låter skribenter presentera (exv. 104, 112 ff.). Edward Saids undersökning, som visserligen kan diskuteras och kritiseras, är märkvärdigt frånvarande (utom i litteraturlistan).

I det tredje avsnittet om texttolkning förväntar man sig ett resonemang om hur tidsströmningar, idéer och litteratur kan höra ihop. Det hade utifrån avhandlingens syfte kunnat vara speciellt väsentligt att förklara litterära intresseförskjutningar – och här finns inom det postkoloniala fältet många mer eller mindre övertygande försök. I *Colonial and Postcolonial Literature*, 1995, skriver exempelvis Elleke Boehmer, att när det brittiska imperiet står på höjden av sin makt runt sekelskiftet, växer en litteratur fram som tycks ifrågasätta just makten och styrkan, och som visar omöjligheten av att tolka och förstå den moderna världen. Det kan ta sig formen av en perceptuell osäkerhet som hos Conrad. Det kan handla om berättelser om degeneration och förfall, om kulturell relativitet, alltså om sökande i andra kulturers symboliska system efter en alternativ estetisk potential. Det skulle ha varit intressant att försöka

placera in Dan Andersson och hans samtid i ett sådant sammanhang. Han gestaltar ju degeneration, åtminstone i romanform. Han visar intresse för andra symboliska system och han experimenterar med formen.

Texttolkningarnas syfte är emellertid något oklart hos Hemmilä. Man vet inte om han främst vill klarlägga orsakssamband och fastslå inflytanden eller om han vill belysa modernitetens andliga miljö eller helt enkelt bättre och djupare förstå framför allt Dan Anderssons texter. Han använder en metod som i rubriken kallas komparativ och intertextuell. (Det senare ordet finns inte med i innehållsförteckningen.) Främst jämför han Anderssons texter med Tagores, Edwin Arnolds, Bhagavadgita och med föredrag och texter av den indiske vishetsläraren Sri Ananda Acharya och visar vad som påverkat Andersson. Det är i några av dessa läsningar avhandlingen tydligast åstadkommer något fördjupat i förhållande till äldre Anderssonforskning. Man frågar sig emellertid om influensstudier fångar allt det Hemmilä söker, om de alltså säger något om arten av Dan Anderssons livssyn eller om de litterära texternas helhetsverkan.

Texttolkningen inleds med en massiv, indisk inramning: Schopenhauer, Kipling, Bergius, teosofi, Bhagavadgita, Tagore och Acharya mobiliseras. Den indiska filosofin hade en helt central roll i Dan Anderssons föreställningsvärld 1918, får vi veta. Som läsare får man här bilden av att författarskapet i första hand gestaltar upplevelser av indiska religioner även om Hemmilä också framhåller, att många av de tidiga dikterna uttrycker en konfessionslös mystik. Just mystiken får utgöra en förbindelselänk mellan kristendom och hinduism (146). Ett överraskande resultat av Hemmiläs inventering av författarskapet är emellertid att Anderssons dikter inte innehåller särskilt mycket indiskt material. Detta betyder inte att Dan Andersson saknade intresse utan på att han var försiktig och känslig för omgivningens reaktioner, hävdar Hemmilä. Dessutom påverkade förläggarna honom (134 f., 145, 183, 198).

Resonemangen kring dikten "Omkring tiggarn från Luossa", publicerad 1917, kan exemplifiera en sida av diktläsningen (148 ff.). Hemmilä utgår här från religionspsykologins beskrivning av mystik, eftersom han menar att dikten uttrycker en mystik erfarenhet. Han överflyttar alltså metoden, som utformats för att undersöka, som han säger, särpräglade människor, till Dan Anderssons

dikt och resonerar då främst om diktens tiggare. Dikten blir oväntat nog i hans läsning något av en lärodikt: den har ett budskap. Det handlar om gränsöverskridande, mystik kunskapsförmedling. Tiggaren i dikten sägs liksom mystikern vara en outsider med överdrivet beteende (så kan mystiker framställas i äldre religionspsykologi). Sannolikt har han genomgått "en extraordinär förberedelse" och någon form av "initiation", får vi veta, "som gett honom kraft att förkunna". På det här sättet lägger Hemmilä till dimensioner som är svåra att finna i texten och får den att passa in i hans mystiska mönster. Han finner bildspråket i dikten "mättat av paradoxer" som i mystiska ut-sagor men kan bara exemplifiera med kontraster. Tiggarens upplevelse har, som mystikernas, kort varaktighet, påpekar han. "I dagbräckningen kan intet återstå av det patos som bär upp scenen." Problemet med detta exempel är dels att vi inte vet något om dagbräckningen, dels att det förhållandet att tiggaren sjunger "hela natten lång" inte säger någonting om längden av hans upplevelse.

Vad har då "Omkring tiggarn från Luossa" med indisk religiositet att göra? Egentligen ingenting alls. Hemmilä menar visserligen att mystik gestaltas, men bevisen är knappast överväldigande. Denna mystik sägs vara opersonlig eftersom här enbart anspelas på ett obestämt "något" som viskar och lockar, inte på någon personlig gudom. Härmed antyds att dikten gestaltar ett indiskt tankestoff. När en personlig gud nämns i de litterära texterna associerar nämligen Hemmilä alltid till kristendomen (139, 150, 158 f.). Rimligheten i denna hållning kan diskuteras.

Flera gånger annonseras i avhandlingen att det explicita uttrycket för indisk religion kommer i romanerna (145, 154, 183). Anderssons sätt att här använda de indiska inslagen sägs sammanfatta hans förhållande till indisk religiositet. Romanerna har alltså en stark ställning i avhandlingens argumentation. Dessutom visar de ett stegrat intresse för det indiska: *David Ramms arv* (1919) uppvisar större engagemang än *De tre hemlösa* (1918) och den ofullbordade *Vägen* uttrycker en ren apoteos av denna religiositet (184).

Men Hemmilä nöjer sig med att mycket snabbt referera innehållet i romanerna. Han anför ett växande antal indiska allusioner med utförliga citat. Men han talar inte om hur vi kan veta att dessa är viktiga ur livsåskådningssynpunkt. Han behandlar knappast den konstnärliga gestaltningen och nämner alltså nästan ingenting om

de indiska elementens funktion. Han säger att perspektivet i romanerna oavbrutet skiftar mellan kristet och indiskt (190) men tar bara upp den indiska sidan. En belysning av just skiftningarna på texternas olika nivåer kunde bidragit till klarläggandet av Anderssons andliga pluralism.

Kristna influenser tycks nämligen ha en minst lika central roll som indiska om man ser till romanernas komposition och metaforik. Trilogin börjar i mörker och ångest, fortsätter med sinnessjukdom men tycks sluta i ljus och insikt. Också i den centrala *David Ramms arv* möter ett liknande mönster, som påminner om kristen vete-kornstematik, symboliserad i dopritualen, men är av så allmän art att det kan höra hemma överallt. Romanen inleds med höst (hemresa, dekadens och förfall), fortsätter med en lång vinter i Stockholm fylld av lidelse och lidande och avslutas under våren (Korsmäss) med såväl vansinne som lovsång och en känsla av frid.

Associationerna till dopritualens mönster stärks av det "Fragment", som skulle inleda *Vägen*, och som Hemmilä säger har marginell betydelse (195). Det förhåller sig dock tvärtom enligt min mening. Här tolkas hela skeendet: "Jag går in i stugan och sätter mig vid bordet, matt och nästan yr i huvudet, det förekommer mig som vore detta vansinne, som jag genomgått, ett slags finskt bastubad, som pressat ut min gamla ångest i form av svett och tårar, så att jag nu känner mig utpinad, men ändå pånyttfödd. Ibland tycker jag, att jag sitter på en sten vid stranden av ett stort hav, vars vågor kastat upp mig halvdöd, men vars salta vatten ändå helat mina sår och sköljt av mig allt orent." (*Dan Anderssons samlade skrifter 4*, red. Gösta Ågren, 1978, 56–57).

Man skulle önskat en mera energisk romandiskussion. Framför allt hade det varit intressant att i en läsning inriktad mot modernitetens pluralism undersöka hur perspektiv eller värdesystem skapas i Anderssons romaner. Vilken betydelse har egentligen den motsägelsefulla Hartmans hinduiskt inspirerade predikningar (förklädda till samtal) i förhållande till romanernas metaforik, komposition, motton och insprängda smådikter, som ofta formats efter den frikyrkliga sångbokens mönster?

Olavi Hemmiläs avhandling är som framgått innehållsrik. Jag har främst uppehållit mig vid några problematiska sidor. Man bör ändå erkänna att det inte är någon tvekan om att Hemmilä valt relevanta ämnen. Hans framställning av hur lit-

terär kunskap om avlägsna geografiska och kulturella områden långsamt når vårt land i filtrerade former är mycket givande. Han ger många goda skäl till att Dan Andersson är värd att uppmärksamma. Hans sammanställning av tidigare spridda forskningsresultat är värdefull både när det gäller det historiska fältet och när det gäller Dan Andersson. Avhandlingen kännetecknas av ett intresse för historiska frågor och historisk kontext som inspirerar men inte är helt vanligt idag.

Margareta Petersson

AnnaCarin Billing: "Hvad er sannhet?" *Studier i Cora Sandels novellistik*. Solum. Oslo 2002.

AnnaCarin Billings bok med titlen "Hvad er sannhet? *Studier i Cora Sandels novellistik* (Solum, Oslo 2002) er lagt opp som en gjennomgåelse av Cora Sandel, alias Sara Fabricius' kortere prosatekster – i avhandlingens tittel er de kalt noveller. De finnes i de fire samlingene *En blå sofa og andre noveller* (1927), *Carmen og Maja og andre noveller* (1932), *Mange takk doktor og andre noveller* (1935), *Figurer på mørk bunn* (1949) samt den posthumt utgitte *Barnet som elsket veier* (1973) – og i tillegg *Dyr jeg har kjent : historier for ung og gammel* (1945) – dvs. i alt seks titler. Avhandlingen sikter mot å avdekke såvel tematiske som fortellekniske og genrespesifikke trekk ved tekstene i disse samlingene.

Motsetningen mellom løgn og sannhet er sett som en overordnet tematisk grunnstruktur i forfatterskapet. Billings innledende hypotese er at sannhet for Cora Sandel ikke består i realistisk gjengivelse av mennesker og miljøer – sannheten finnes "som ett dunkelt djup under vardagens yta" (s. 12), en "opplevelsens autentisitet" (s. 12) som krever fortellekniske og genreoverskridende strategier for å komme til uttrykk. Men en slik nærmest fenomenologisk oppfattet sannhet får konsekvenser for den litterære fremstillingen, som – når den sikter mot å være sann i dyper forstand – "tänjer realismens gränser" slik at den på en og samme gang blir både realistisk og modernistisk. En utvidelse av avhandlingens tesis blir følgeriktig uttrykt s. 13, hvor Sandels noveller er sett som "foreträdare for en tredje väg, som varken är realismens eller modernismens, utan en hybrid mellan båda."

Sandel's særlige forening av realisme og modernisme er sett som en typisk kvinnelig forfat-